رسالة في إثبات المفارقات وأحوالها
لبهمنيار بن المرزبان
(ت : ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م)

تقديم وتحقيق

دكتور محمد على الجندي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية الدراسات العربية

جامعة المنيا

١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م

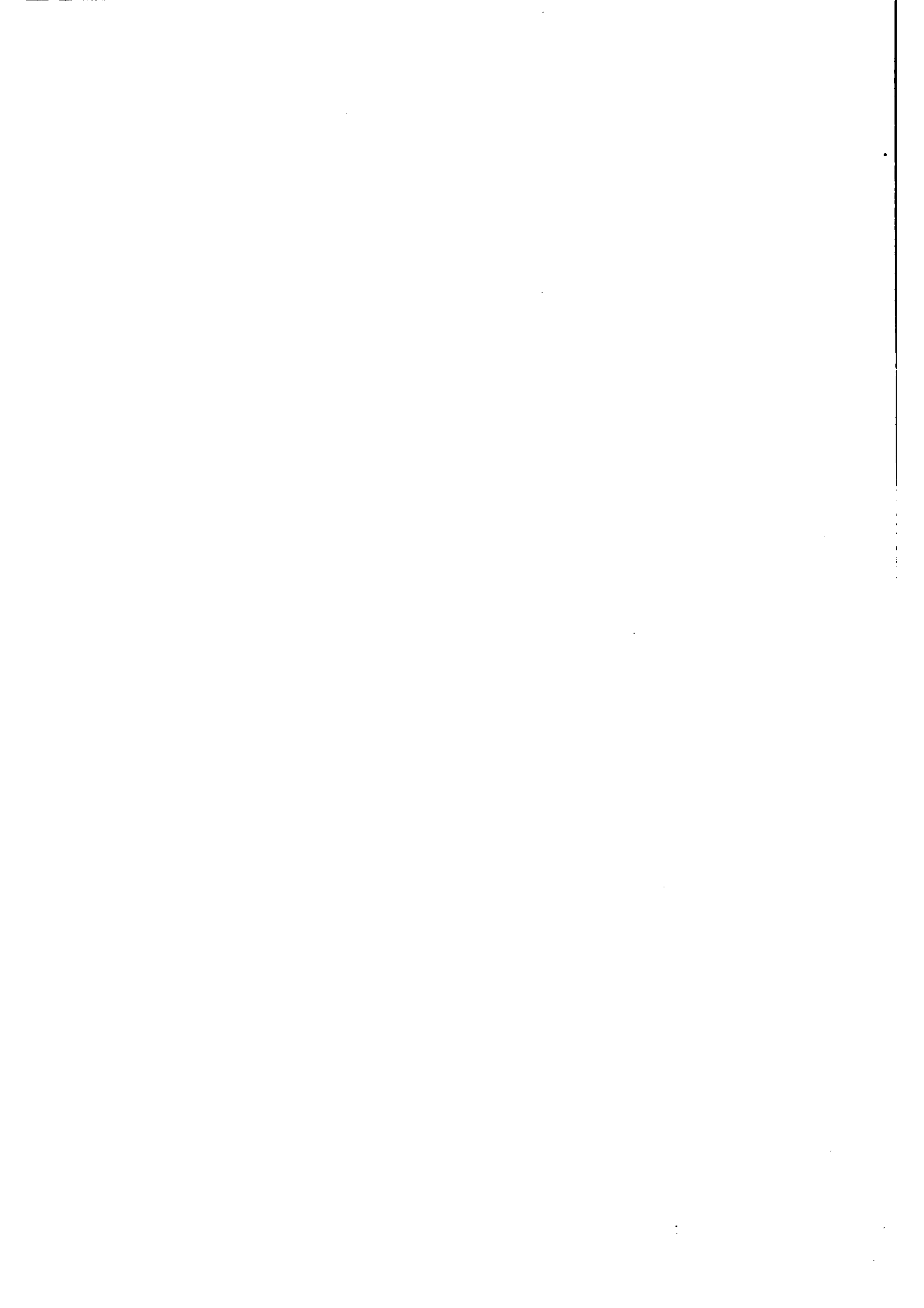
الناشر : مكتبة الزهراء - عابدين - القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

* **يقول الشيخ الرئيس عن بهمنيار :**

" هو لى كالولد ، بل أحب، وقد علمته وأدبته، وبلغت به المنزلة التي بلغها، فما كان له في ذلك آخر يقوم مقامي".

[الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط)
لوحة ٩٦ أ]



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

عَرَفْتُ هذه الرسالة منذ فترة بعيدة ، ظمن مجموعة مؤلفات فلسفية ومنطقية – مصورة – في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض تحت رقم ١٠٥١٦/ف . وعلى الصفحة الأولى من المخطوط ذكر أسماء ما اشتمل عليه : (حوالي ٤٤ رسالة) بترتيب هكذا :-

"رسالة في التصور والتصديق" لقطب الدين الرازي، "عيون الحكمة"، "رسالة في الحدود" لابن سينا ... ثم مؤلفات أخرى عديدة لابن سينا أيضا ولغيره. والمخطوط في جملته نسخة مصورة عن نسخة (ليدن) تحت رقم ٩٥٨. واسم الناسخ محمد بن إبراهيم الطبيب، وتم نسخه في عام ٩٠٥ هـ.

أما عنوان الرسالة في داخل المخطوط فهو "رسالة في إثبات المفارقات" لبهمنيار بن المرزبان. ويقع في الورقات أرقام ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨ وفي داخل النص فنقرأ في بدايته "تلك رسالة في إثبات المفارقات وأحوالها لبهمنيار بن مرزبان وهو تلميذ الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا. والمفارقات أربع مراتب مختلفة الحقائق ...".

وعلى ذلك فإني آثرت أن أختار العنوان هكذا، كما في المخطوط "رسالة في إثبات المفارقات وأنواعها".

دوافع نشر الرسالة :

أولا: شيوع نسبة الرسالة بنفس العنوان والمحتوى للفارابي، وليس لبهمنيار وكتب دارسي الفلسفة تحفل بذلك[1]. وسوف نتطرق إلى تحليل ما ورد بإحدى هذه الدراسات للتدليل على خطأ نسبة هذه الرسالة للفارابي فقد أورد حسام الدين الألوسي في كتابه "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين" فقرات مطولة من هذه الرسالة ينسبها للفارابي[2] عند حديثه عن نظرية الفيض عند الفارابي، وابن سينا.

وعندما قمت بتدقيق هذه النصوص وجدت أنها تتطابق تمام المطابقة مع رسالة بهمنيار في "إثبات المفارقات وأحوالها".

ثانيا: ما ظهر من خلط عند الألوسي ، فهو يقول في نفس الكتاب : "بعد أن عرض لجوانب نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا "أكون بهذا قد انتهيت من عرض رأى ابن سينا في الموضوع وقد نجد عند تلميذه بهمنيار بن المرزبان ترديدا لأقوال أستاذه، والذي يهمنا من رسالتيه وهو كل ما تبقى من كتاباته قوله في رسالته المعنونة "رسالة في مراتب الموجودات"[3].

"المعلول لا يصح إن وجد من دون العلة وبعد وجوده لا يستغني عنها، وإلا

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر : د. على عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، طبع القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٤.
وأيضا : حسام الدين الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، طبعة بغداد ١٩٦٧، ص ٢٥ وما بعدها.
وأيضا : كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ١/ ٢١٠ – ٢١٣.

(٢) انظر الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٩٩.

(٣) شاع استخدام هذا العنوان لرسالة بهمنيار في إثبات المفارقات، ولعل هذا الاختلاف جاء من قبل النساخ. وقد نسبها "دي بور" إلى بهمنيار تحت نفس الاسم (انظر : دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٢٧١.

يصير لو استغنى عنها بعد وجوده واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكنا ومحتاجا إلى العلة ..."[1].

والملاحظ هنا أن النص السابق هو بعينه كلام بهمنيار في رسالته المخطوطة في إثبات المفارقات وأحوالها"[2] التي بين أيدينا.

ثالثا : ومن ثم فقد استقر لدى أن الألوسي لم يطلع على رسالة بهمنيار في إثبات المفارقات واعتبرها بالعنوان الذي أورده "رسالة في مراتب الموجودات" رسالة أخرى غير رسالة الفارابي. فلو كان اطلع عليها وطابق بين النصين لاكتشف أن الرسالة نصهما واحد.

وفي اعتقادي أن الخطأ الذي وقع فيه الألوسي ومن حذا حذوه إنما يرجع أنهم عرفوا رسالة بهمنيار باسم "رسالة في مراتب الموجودات" ومن ثم اعتبروها شيئا مغايراً لرسالة "إثبات المفارقات" للفارابي، فنسبوا الأولى لبهمنيار ، والثانية للفارابي.

والحقيقة المؤكدة كما أشرنا – أن الرسالتين نصهما واحد.

رابعا: ومما يجعلنى أرجح نسبة هذه الرسالة لبهمنيار ، ما عاد وأثبته الألوسي في حاشية رقم ١٦٧ ص ١٠٠ من كتابه المذكور عندما أشار لها أن رسالة "ترتيب الموجودات" أو "مراتب الموجودات" هي ضمن "رسالتين فيما بعد الطبيعة "نشرها مع تعليقات بالألمانية Dr. Salmon Poper (مع نص عربي) ليبزج ١٨٥١ م، والرسالة في خمسة فصول تعرض لنظرية

---

(١) انظر الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ٩٩.

(٢) ورقة ٢٦ من المخطوطة

الفيض ومقدماتها. أما الرسالة الأخرى وعنوانها "رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة" فهي تضم (١٢) فصلاً.

خامسا: اطلعت على مجموع مطبوع لهاتين الرسالتين يحمل العنوان التالي :-
"مابعد الطبيعة" لبهمنيار بن المرزبان، ويليه "مراتب الموجودات" للمؤلف المذكور، والمجموع اعتنى بنشره وتصحيحه الأستاذ عبد الجليل سعد، وطبع بمطبعة كردستان بالجمالية سنة ١٣٢٩ هـ. ويقول الناشر في بدايته "المفارقات أربع مراتب مختلفة الحقائق"[١] هو نفس ما استهل به ناسخ المخطوط الذي بين أيدينا الرسالة - كما أشرنا - ومن ذلك، فإن عنوان الرسالة الأنسب هو "رسالة في إثبات المفارقات" لأنه يتسق مع بداية النص.
ومن المرجح أن يكون هذا المجموع المطبوع مأخوذ عن نسخة ليبزج السابق بيانها.

سادسا: وهو الأهم، ما لاحظه الدكتور ابراهيم مدكور في كتابه "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"[٢] أن الفلاسفة السابقين على ابن سينا من اليونان، والإسلاميين. اهتموا بدراسة طبيعة النفس، وأقسامها، ومصيرها بعد مفارقة البدن الخ. ولكنهم جميعا عدوا وجودها أمرا بديهياً ، أما ابن سينا فقد بدأ دراسته للنفس بإثبات وجودها وتقديم الأدلة على ذلك، والسبب فيما يرجع الدكتور مدكور وجود من كان يشكك في أمر وجود

---

(١) بهمنيار بن المرزبان، مراتب الموجودات، ص ١٢.
(٢) انظر : ١٤٨/١.

النفس، حيث يقول في ذلك "فابن سينا قد استنَّ إذن في البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل لكل معالمها، لا في العالم اليوناني ولا في العالم العــربي. والفارابي الذي أثر فيه من عدة نواحٍ لم يفطن لها فطنته"[1].

ومعنى هذا أن الاهتمام بمسألة إثبات وجود النفس بدأ بعد الفارابي وبالتحديد عند بعض السابقين على ابن سينا كإخوان الصفا أو المعاصرين له كمسكويه، والغزالي والفخر الرازي وغيرهم. ولتفصيل القول في هذه المسألة نجد أن اليونانيين على اختلاف اتجاهاتهم اتفقوا جميعا على الاعتقاد بوجود النفس وجودا بديهيا لا يحتاج إلى إثبات فأفلاطون يذهب إلى افتراض وجود النفس كجزء من الطبيعة الثنائية للإنسان دون إثبات وجودها ، ويذهب إلى الحديث عن طبيعتها بتفصيل مسهب ، ثم أقسامها الثلاثة مع التمثيل لها[2].

كذلك لم يذهب أرسطو إلى محاولة إثبات وجود النفس أو البرهنة على خلودها، وإنما نراه في الفصل الثاني من كتاب النفس يعرض رأيه الخاص في النفس ويبدأ بتعريفـــها، فيعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة

---

(١) المرجع السابق : ١٤٨.

(٢) انظر : محاورات : الجمهورية، ٤٤٣، وفايدروس ، ٢٥٣.

بالقوة[1] .

ثم يمضى أرسطو بعد ذلك في دراسته للنفس ببيان أنواعها وقواها المختلفة وطبيعتها ، ويفصّل القول في أعلى أنواع النفوس عنده وهي النفس الإنسانية التي تتميز عن باقي أنواع الحيوان بالقوة العاقلة.

أما عند الفلاسفة الإسلاميين فقد ظل نفس الاتجاه المتأثر باليونان سائداً حتى عند ابن سينا.

فالكندي (ت : ٢٦٠ هـ)، تتطرق إلى مسألة إثبات وجود النفس في معرض حديثه عنها، فقد بدأ حديثه عن النفس بتعريفها على غرار التعريفات الأربعة، ثم تطرق بعد ذلك إلى الحديث عن قوى النفس واتبع في ذلك التقسيم الثلاثي الأفلاطوني (القوى الغضبية، القوى الشهوانية، والقوى العقلية)[2].

ويذهب الدكتور أبو ريان إلى أن الكندي ليس له رأى جديد في النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها، وما يورده في رسالتيه الوجيزين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو، وليس من كتاب النفس لأرسطو إذ

---

(١) ارسطو : كتاب النفس، ترجمة : د. أحمد فؤاد الأهواني، ط١، عيسى البابي الحلبي، مصر، سنة ١٩٤٩، الباب الثامن، أ، ٤١٢، ٢٥.

وأيضا : د. عاطف العراقي، "دراسات في مذاهب فلاسفة الشرق، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٣، ص ١٧٢.

وقد خصص أرسطو الباب الأول من كتاب النفس لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها، وفي التاسوعات فصل أول عن هبوط النفس لم يهتم فيه أفلوطين بالبرهنة على وجودها.

(٢) انظر : رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في القول في النفس)، ١/١٦٩ وما بعدها.

الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب[١].

والفارابي (ت : ٣٣٩ هـ)، لم يفطن أيضا إلى مسألة وجود النفس ولم يتطرق إلى البرهنة عليها، وإنما تطرق جريا على مذاهب اليونان - إلى الحديث عن مزاتب النفوس، وإنها تتفاضل، فبعضها أرقى من بعض[٢] وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق وهي القوة الناطقة، ليست مادة لقوى أخرى وهي صورة لكل الصور التي دونها.

ثم يتحدث بعد ذلك عن قوى النفس المتعددة، فمنها القوى المحركة والأخرى المدركة وما يتفرع عن كل منها.

ثم ينتهي إلى الحديث عن القوة الناطقة وصلتها بالعقول المختلفة.

أما حديثه عن مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل فيه الفارابي برأى حاسم مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع[٣].

أما ابن سينا (ت : ٤٢٨ هـ) فإن الأمر عنده يختلف اختلافا كبيراً ، فهو يبدأ بإثبات وجود النفس، وله في ذلك عدة بواعث يمكن أن نلخصها في باعثين :

* باعث منهجي ، وآخر موضوعي : فيقضى المنهج القويم في رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس، ثم ينتقل بعد هذا لشرح وظائفها. يقول : "من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنِّيته (يعني وجوده) ، فهو

---

(١) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، طبع الإسكندرية ١٩٨٥، ص ٣٥٩.

(٢) المدينة الفاضلة ، ص ٣٤.

(٣) د. أبو ريان : المصدر السابق، ص ٣٨٥.

معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح، فواجب علينا إذن أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها."[1].

* أما الباعث الموضوعي فمرده أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قليلاً[2] قد غالوا – فيما يظهر – [3] مغالاة الماديين الحديثين" وتطرفوا تطرفهم فوحدوا بين النفس والجسم، أو أنكروا وجودها رأساً ، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر المختلفة فلم ير بداً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم، وقد أشار إليهم صراحة في إحدى رسائله[4].

ومن ثم جاءت برهنة ابن سينا على وجود النفس غير مسبوقة بأصول ثابتة

---

(١) ابن سينا : رسالة في القوى النفسانية، ص ٨.

(٢) من هؤلاء أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة، فأبو الهذيل العلاف يقرر أن النفس عرض الجسم، وأبو الحسن يشك في روحيتها، وتلميذه الباقلاني كان يردد ما يقول به أبو الهذيل ، ومن المعروف أن ابن سينا خصم لهذا المذهب ، وله عليه اعتراضات قوية وردود مفحمة، وهو خصم كذلك للنتائج المترتبة عليه ، فكان طبيعيا أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس وإثبات أنها تغاير البدن (د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٤٦/١).

(٣) د. مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، ١٤٦/١.

(٤) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ٢٠.

يمكن أن يكون ابن سينا قد استقى منها أدلته[1]. حقاً إنه استخدم بعض الأفكار الفلسفية السابقة، ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيـــرة تؤذن بالابتكار والطرافة[2].

وقد أثرت برهنة ابن سينا في بعض المعاصرين له واللاحقين عليه، فمسكويه (ت : ٤٢١ هـ) الذي كان معاصراً لابن سينا عالج موضوع إثبات وجود النفس لأن "خواص زمانه كانوا على حافة الشك والارتياب في وجودها"[3].

وقد كانت أدلة مسكويه على وجود النفس في جملتها ترمي بصفة عامة إلى إثبات التباين بين النفس والبدن وتهدف إلى تفسير ماهية النفس وإثبات جوهريتها، ولذلك كان الفصل الأول في حديث مسكويه عن النفس وأحوالها في كتابه "الفوز الأصغر" عنوانه : (في إثبات النفس وأنها ليست بجسم ولا عرض). وقد عرض مسكويه أيضاً أدلته على وجود النفس في مستهل كتابه "تهذيب الأخلاق" هذا بالإضافة إلى الرسالة المخطوطة التي اختصها ببحث هذه المسألة

---

(١) يستثنى من ذلك محاولات إخوان الصفا وبعض متلفسفة بغداد في القرن الرابع الهجري، تلك المحاولات التى توّجها ابن سينا.
يقول إخوان الصفا : "إن قوما من علماء الإسلام يتعاطون العلوم والكلام والجدل، وينكرون أمر النفس ووجودها ويجهلون حقيقة الروح وتصاريف أحوالها، من أجل هذا احتجنا إلى أن ندلل أولاً على وجود النفس وماهية وجودها وتصاريف أمورها" رسائل إخوان الصفا، الرسالة ٣٧ ، ٢٧٧/٣.

(٢) د. مدكور : في الفسفة الإسلامية ، ١٤٧/١.

(٣) د. زكى مبارك : النشر الفني في القرن الرابع، ١٥٢/٢ ، وما بعدها.

وهي رسالة (في إثبات النفس)[1].

ومن أهم براهينه على وجود النفس، دليل آثار النفس ، أو برهان الظواهر النفسية، ونجده عند ابن سينا[2]. وفحوي هذا الدليل أن النبات والحيوان مميزان عن الجماد بالاغتذاء والنماء وتوليد المثل ... وهذه الأفعال ليست مطردة في كل جسم فتعلم من ذلك أنها في الحيوان والنبات لأجل نفوسهما. وكذلك بالنسبة لقوة الحس والحركة والفكر ومعرفة الحق وهذه كلها ليست لنا بحسب أجسامنا بل هي بحسب النفس الناطقة أو العقل[3]. ثم يسوق بعد ذلك أدلة : الرؤيا، والتباين بين النفس والجسم، وسيادة النفس على البدن[4]. وكلها أدلة يتضح منها مدى تأثره بابن سينا في أدلته على إثبات وجود النفس.

كذلك أثرت الطريقة السينيوية في البرهنة على وجود النفس في ابن حزم (ت: ٤٥٤ هـ) وهو أيضا أحد معاصريه، حيث حمل على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ حملة عنيفة. وحاول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه ابن سينا، فيلاحظ أن المرء إذا أراد تصفيه عقله وتصحيح رأيه تخلص من حواس الجسد وشوائبه، وأضحى بحيث لا يرى من حوله، وبذا يكون فكره أصفى وحكمه أسلم، وقد يذهب أعضاء الجسم عضواً عضواً ، ومع ذلك تبقى النفس فلا تفنى ولا

---

(١) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفوز الأصغر – التقديم، ص ٧٢.

(٢) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٧٥ – ١٧٦.

(٣) الفوز الأصغر : التقديم، ص ٧٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٣، وما بعدها.

تتحول[1].

وقد أثرت برهنة ابن سينا أيضا في الأشاعرة ، فهذا أبو المعالي الجويني يعلن أن النفس جوهر روحي من طبيعة إلهية لا تفنى بفناء البدن، فوضح بذلك أساس المذهب الروحي الذي اعتنقه تلميذه الغزالي، فالإمام أبو حامد الغزالي (ت : ٥٠٥ هـ) لم يكن أيضا من بين أنصار المذهب المادي في تفسير طبيعة النفس على أنها مجموعة ظواهر تابعة للوجود المادي أو لوجود الدماغ خاصة[2]. فقد كان من الذين يؤمنون بوجود النفس ويعتقدون أنها جوهر روحي ومن طبيعة خاصة ، ولذلك كان لابد له من أن يتكلم عن وجود هذا الجوهر والبرهنة على ذلك، وهو يتفق في هذا الاتجاه مع ابن سينا.

ويقول الغزالي في التدليل على وجود النفس "أن الأحوال اللازمة للشيء إما ذاتية أو عرضية، والوجود من الأحوال اللازمة ذاتي، وكونه مرئياً عرضي. فلم يستدع الوجود أن يثبت له ما يصحح وجوده. والشيء يستدل عليه بقضايا عقلية، أو بأثر مثبت للحس، وقد علمنا من آثار النفس وجود أنفسنا ضرورة وعلمنا أن في أجسامنا معنى يزيد عليها بالضرورة. إذ يبقى الجسد ولا روح له حتى الشهر الرابع. ثم إن المرئي يجب أن يكون من الرائي في جهة، وعلى مسافة، وقابلا للألوان، إذ هي الصلة في إظهار المبصرات، والنفس لا تقبل الألوان إذ اللون

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة القاهرة، ١٣٤٧ هـ ، ٥/٤٨٤٧.

(٢) عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين، طبعة القاهرة، سنة ١٩٨١ ، ص ٧٤ وما بعدها.

مركب ثم إن المرئي في حيز والنفس – أي القوة العقلية – لا حيز لها[١].

وهكذا فالنفس أعز من أن تدرك بالحواس الخمس "لأنها جوهر روحي يدرك بالعقل أو يستدل عليها بآثارها وأفعالها[٢].

وقد استفاد الغزالي من براهين ابن سينا على إثبات وجود النفس، ونقل عنها علي نطاق واسع.

وبراهين الغزالي :

١ – *البرهان الطبيعي*، وهو يستند إلى فكرة الحياة والحركة ، والحركة لا تتم إلا بمعني وراء الجسمية هو النفس ويعتمد هذا البرهان على النقل الحرفي تقريبا من ابن سينا في الشفاء، والإشارات[٣].

٢ – *البرهان السيكولوجي العقلي* : ومفاده أن القوي الإدراكية والحافظة للمزاج يحركها مبدأ آخر غير الجسم ، هو النفس.

ويتفق الغزالي في هذا البرهان أيضا مع ابن سينا في الإشارات والشفاء وفي رسالة القوى النفسانية[٤].

---

(١) الغزالي : معراج السالكين ، طبعة فرج الله الكردي، ١٣٤٤ هـ ، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) الغزالي : ميزان العمل، طبعة فرج الله الكردي، مصر، ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٧.

(٣) انظر : ابن سينا : الإشارات النمط الثالث من المنهج العاشر، والشفاء، الفن السادس من الطبيعيات.

(٤) انظر : ابن سينا ، المرجع السابق، نفس الموضع،
وأيضا ابن سينا رسالة في القوى النفسانية، ص ٢٠ – ٢١.

٣ - **برهان الاستمرار** : وخلاصته أن الجسد عرضة للتغير والتبدل والزيادة والنقصان، أما النفس فباقية على حالها لأنها بسيطة، يقول الغزالي "إذا تأملت نفسك وبدنك فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل. إذ لو لم يحصل ذلك لكان لا يتغذى، لأن واجب التغذي أن يحل بالبدن بدل ما تحلل منه. فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء "[1].

وقد قال ابن سينا بهذا البرهان قبل الغزالي، وذكره في أكثر من موضع، "تأمل أنها العامل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا جميع عمرك، حتى أنك تتذكر كثيرا من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر، ولا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا - بل هو أبدا في التحلل والانتقاص .. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة"[2].

٤ - **النفس محل المعقولات** : ربما أن المعقولات ليست أجساما، فإن محلها لا يكون جسما، وإنما هو شيء يضاف إلى الجسم، وهو جوهر النفس . وقد قال ابن سينا بهذا البرهان قبل الغزالي، كما أشار إليه مسكويه بقوله : فقوة الفكر ليست بحسب أجسامنا بل بحسب شيء يسمى بالنفس الناطقة[3].

---

(١) المعارج ، ص ٣٣.

(٢) رسالة في القوى النفسانية ، ٧ - ٩.

(٣) مسكويه : الفوز الأصغر، ص ٢١٩.

٥ - **برهان الرجل الطائر** : وقد أخذه الغزالي عن ابن سينا كما هو[١] وذلك بعد أن أشار إلى أن هذا البرهان دليل عقلي، يصلح لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والإصابة.

٦ - ***البرهان الشرعي*** : وهو يعتمد على النصوص الشرعية، وعلى أن جميع خطابات الشرع تتوجه على موجود لا على معدوم. وخطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر مفارق للجسم.
ونجد مثل هذا البرهان عند ابن سينا[٢] ، وإن كان الغزالي يتوسع في شرح هذا الدليل .

ومن اللاحقين على ابن سينا أيضا ممن ساروا على دربه في البدء بإثبات وجود النفس، والبرهنة على ذلك، هو فخر الدين الرازي (ت : ٦٠٦ هـ) ، فقد اختلطت عنده مباحث النفس بعلم الكلام والفلسفة، وبخاصة عند ابن سينا فهو المصدر الرئيس لآراء الرازي في النفس وطبيعتها وقواها.

لقد اهتم الرازي اهتماما خاصا بكتب ابن سينا فشرح الإشارات والتنبيهات" كما علق على "عيون الحكمة" .

وينتهي الرازي من حملة حديثه عن ماهية النفس إلي اعتبارها جوهر روحاني ويعني هذا مفارقتها للبدن إطلاقا. وكان قد ذكر في "مباحثه المشرقية"أدلة

---

(١) انظر معارج القدس، ص ٢٢ ، وملخص هذا الدليل كما هو معروف، أن الإنسان إذا تجرد في تفكره عن كل شيء من المحسوسات والمعقولات، لا يمكنه أن يتجرد عن تفكيره في أنه موجود وأنه يستطيع أن يفكر.

(٢) انظر : النفس الناطقة وأحوالها، ص ٦ .

على أن النفس مجردة فلا هي بجسم ولا منطبعة في جسم، ومما يدل على وجود النفس كون الإنسان يشعر بذاته مع ذهول عن كافة أعضائه. ثم إن جسم الإنسان دائم التحلل والتغير فلو كانت النفس شيئا جسمانيا لتحللت وتبدلت وليس الأمر كذلك ثم أن هناك ما يدل دلالة قاطعة عن أن النفس غير البدن وغير صفة حالة من البدن لكنها على أى حال موجودة"[١].

وواضح من أدلته هذه - التي أوردناها بإيجاز - لا تخرج عن أدلة ابن سينا بل إنه يقتبس من ابن سينا حرفيا في بعض أجزاء الاستدلال دون أن يذكره.[٢]

نخلص من العرض السابق إلى أن البحث في إثبات وجود النفس بدأ بعد الفارابي عند إخوان الصفا، وابن سينا، وبعض معاصري ابن سينا كمسكويه وابن حزم، وأثرت هذه البرهنة تأثيرا كبيرا من اللاحقين عليه من أمثال الغزالي والفخر الرازي. وبالتالي فمن المتوقع أن يهتم بهمنيار - وهو التلميذ الوفي المتابع لنهج أستاذه الشيخ الرئيس - بإثبات وجود النفس، وهذا ما فعله في رسالته التي نحن بصددها. وقد اكتشف من اطلع على هذه الرسالة - كما أشرنا - أن بهمنيار يتابع آراء أستاذه ابن سينا في كلامه عن النفس وماهيتها وأدلة وجودها.

وهذا ما يرجح أيضا - بالإضافة إلى الأدلة السابقة - نسب هذه الرسالة إلى بهمنيار وليس للفارابي - كما ظن البعض.

---

(١) الرازي المباحث المشرقية ، ٢/٢٧٥ - ٢٧٨، وقارن : النفس والروح، ص ٣٨ - ٤٣.

(٢) قارن المرجع السابق، ص ٣٣ وما بعدها.

النسخ المستخدمة في التحقيق :-

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على نسختين :

إحداهما: منشورة عن مسخة مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩ هـ واعتنى بنشرها وتصحيحها عبد الجليل سعد، ورمزت لها بالحرف (ط).

الثانية: مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ضمن مجموع من عدة رسائل. وهي برقم ١٠٥١٦/ف . ومأخوذة عن نسخة (ليدن) تحت رقم ٩٥٨. وتبلغ ورقات رسالتنا في النسخة المصورة أربع ورقات. ورمزت لها بالحرف (خ).

ونحن نقدم هذه الرسالة بعد أن ضبطنا نصها بقدر الإمكان، ووضعنا عناوين بين مضلعين على سبيل الاجتهاد في تقسيمها وبيان ما تضمنته من عناصر وللتسهيل على القارئ.

من هو بهمنيار بن المرزبان ؟ :

هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، يقول عنه البيهقي "كان تلميذ أبي علي، وكان مجوسي الملة، غير فاهم في كلام العرب وكان من بلاد أذربيجان. والمباحث التي لأبي علي أكثرها مسائل بهمنيار، تبحث عن غوامض المشكلات ومن تصانيف كتاب التحصيل، وكتاب الرتبة في المنطق وكتاب في الموسيقى ورسائل كثيرة .. ومات بهمنيار في شهور سنة ثمان وخمسين وأربعمائة بعد موت أبي علي

بثلاثين سنة"[١].

ويشير صاحب "روضات الجنات"[٢] أن بهمنيار أسلم بعد ذلك، وله رسائل عديدة عُني بنشرها بعض المستشرقين ، وفي ذلك يقول "هو الحكيم الحاذق أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الأعجمي الأذربيجاني، كان من أعيان تلامذة الشيخ الرئيس أبي علي وكاشفاً عن مشكلات علومه بل وباحثا عن سائر الغوامض"[٣].

ويقول في سبب تلمذته على الشيخ الرئيس "أنه (أي ابن سينا) رآه قدم يوما على حداد يطلب منه نارا، فقال له الرجل : هات وعائك ثم أجعل فيه النار، وكان لم يأته بوعاء لها معه، فتوقف يسيرا ثم بسط كفه إليه وصب عليه من تراب الأرض شيئا وقال ضعها على هذا الوعاء فتعجب الرئيس من فطانة الرجل وحسن قريحته وطلب منه الملازمة على ما به إلى أن بلغ مابلغ"[٤].

أما عن مؤلفاته فنقول : "وله كتاب التحصيل في المنطق والطبيعي والإلهي بالترتيب المذكور على طريقة المشائين .. وكانت وفاته سنة ثمان وخمسين وأربعمائة وذلك بعد موت أستاذه بثلاثين سنة"[٥].

---

(١) البيهقي (ظهر الدين) : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد كرد على ، طبع دمشق، ١٩٤٦.

(٢) الخوانساري (محمد باقر الموسوي) : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الطبعة الثانية، ١٣٤٧ هـ، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣١.

صلته بابن سينا، ومنزلته عنده :-

أجمع الباحثون في الحكمة قديما وحديثا على إكبار الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، واتفقت كلمتهم على الإشادة بذكره لغزارة علمه وتجويده في البحث والتأليف، وكذلك لكثرة تلاميذه ومريديه، واتساع مدرسته الفلسفية.

وقد حظي فيلسوفنا بهمنيار بن المرزبان "بشرف الانتساب إلى هذه المدرسة والتتلمذ على يد الشيخ الرئيس، حيث كان يعتبر من أعظم تلاميذه على الإطلاق.

وقد اتضح ذلك من كثرة ارتياده لمجالس الشيخ الرئيس وحضور مناظراته الفلسفية والعلمية، وصياغة العديد من الأسئلة الفلسفية التي كان يرد عليها الشيخ الرئيس .

يقول الشهرزوري "كان يجتمع كل ليلة في داره – يقصد ابن سينا – طلبة العلم وأبو عبد الله الجوزجاني يقرأ من الشفاء، والمعصومي من القانون، وابن زيلة من الإشارات، وبهمنيار من الحاصل والمحصول وكان التدريس في الليل لعدم الفراغ بالنهار."[١].

وقد أنزله الشيخ الرئيس في بعض رسائله منزلة الولد ويقول في هذا الباب "هو لي كالولد بل أحب وقد علمته وأدبته وبلغت به المنزلة التي بلغها فما كان له في

---

(١) الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، مخطوط مصور. مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٣٧ ، لوحة ٩٦ أ

ذلك آخر يقوم مقامي"[١].

كما كان بهمنيار يُجِلُّ الشيخ في عبارته ويعظمه كثيراً وقد انفرد بين تلامذة الشيخ بتحرير فلسفة أستاذه في كتاب أسماه "التحصيل" أو "التحصيلات" قرر فيه بهمنيار فلسفة ابن سينا معولاً على تصنيفاته وعلى الرسائل والأسئلة والأجوبة التي دارت بينهما وقد وضعه على غرار بعض كتب أستاذه ومنهجه المرسوم في بعض كتبه الفلسفية والمنطقية[٢].

كذلك كان "لبهمنيار" جهد واضح وملموس في جمع الأسئلة والأجوبة والرسائل المتبادلة بين الشيخ وبعض أصحابه في كتاب "المباحثات"[٣].

ويدور البحث في هذا الكتاب على مسائل في الفلسفة الإلهية والطبيعية ، وكلام طريف في أقسام الحكمة والفصل بين العملية فيها والنظرية، وفي البحوث النفسية. ويكشف أيضا عن نواحٍ مجهولة من سيرة الشيخ وأخلاقه، وقد وردت أهم هذه النصوص في جواب رسالة تلقاها من تلميذه بهمنيار، تضمنت الرسالة تعريفا – رواه كاتبها – بابن سينا وبآرائه ونسبة الخلط إليه وفي الرسالة أشار إلى

---

(١) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢) محمد رضا الشبيبي : تراثنا الفلسفي ، حاجته إلى النقد والتمحيص، طبعة بغداد، ١٩٦٥م، ص ٥٧.

(٣) للكتاب نسخة في مصر، طبعت عن أصل سقيم، وللكتاب نسخ كثيرة التفاوت والاختلاف. والظاهر أن هذا الكتاب مؤلف من مجموع ما وجد متفرقاً في آثار بهمنيار وأستاذه من جذاذات ومن أجوبة الشيخ عن رسائله إليه وبعضها بخط بعض تلاميذه ووراقيه، (انظر المصدر السابق، ص ٥٩).

سخرية لاذعة وتهكم من بعض الناظرين في أقواله وفي جواب الشيخ – ولعله أطول الأجوبة في المباحثات – كال لأولئك الساخرين الهاذلين صاعا بصاع من السخرية فقد جاء رده مصدّراً بكلمة عتاب لتلميذه وتقريع على عنايته بمثل تلك الأقاويل يقول فيه : "إنى وجدته قد انحط عن درجته فيما كان يطالب به ويسأل عنه ويدقق فيه ولعله أعداه بعض من يكثر محاورته ومخاطبته فإن للنفوس جربا كما للأبدان."[١]

هذا بعض ما جاء في مستهل جواب الشيخ ويلي ذلك أجوبة عن بعض المسائل العملية وبحوث وتحاليل نفسية وصفها بهمنيار بقوله "إنها مباحث خاصة لا تصلح لكل أحد بل نفعها متصور على أهل الفطانة"[٢].

ويخيل إلينا أن بهمنيار يعنى أبا الريحان البيروني (ت : ٤٤٠ هـ) في رسالته ، فإن ما جاء فيها شبيه بأسلوب البيروني في مناقشة الشيخ، كما أن المسائل والمطالب التي رد عليها الشيخ في جوابه شبيهة بمطالب البيروني ومسائله، وإن لم يصرح الكاتب بذلك في "المباحثات" ولماكانت هذه الأسئلة والأجوبة والمناظرة أقرب إلى المكاشفة من بقية الأسئلة والأجوبة السالفة فلا يبعد أنها هى التي وصفت بالمهاترات في بعض نصوص كتاب "الآثار الباقية عن القرون الخالية" للبيروني.

وعلى ذلك فبهمنيار كان من أقرب تلاميذ الشيخ الرئيس إلى نفسه ، وقد

(١) المصدر السابق، ص ٦١ .

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

جرت بينهما المناقشات، وخصه أستاذه بإجابة كل ما كان يعن له من أسئلة، وكان بهمنيار بالنسبة لابن سينا العين الراصدة لخصومه المتعقبة لمهاتراتهم والحاصرة لها، وقد صاغها في أسئلة حركت قريحة الشيخ الرئيس وأثارتها للرد على الخصوم . ومن جملة مناقشاته لأستاذه ابن سينا، والذي يدل على الروح النقدية لديه، تلك الروح التي تجعله قادرا على معارضة أستاذه ابن سينا، ما حكاه صاحب "روضات الجنات" عن موقف بهمنيار من قول أستاذه الشيخ الرئيس في تجرد النفس. "فقد حكى أن ابن سينا أخذ يوما في إقامة البرهان على تجرد النفس، فلما بلغ كلامه إلى أن جسم الإنسان لم يزل في تبدل وانحلال زيادة ونقصانا مع أن نفسه باقية على ما كان لا تتغير بشيء من هذه الأمور، أنكر عليه بهمنيار هذه الدعوى الأخيرة ، وكان نظره إلى أنه كما يترائى بادي النظر أن جسم الحيوان والنبات في المساء مثلا هو بعينه ذلك الجسم في آونة الصباح مع أنه ليس كذلك ويظهر بعد التأمل وإعمال النظر الثاني أنه ليس جسم المساء بعينه موجودا في الصباح بل هو شبيهه ونظيره. فأمكن أن يكون حال النفس الإنسانية أيضا من هذا القبيل خصوصا مع كون هذه غير مشاهدة ولا محسوسة مثل الجسم. فلما سمع الرئيس بإيراده ، سكت عن الجواب وجعل بهمنيار يبالغ في طلبه، فالتفت الشيخ إلى سائر تلامذته الحاضرين وقال : لم يتوقع هذا مني، الجواب وهو شاك في أنه هل سأل متى أو سأل ممن كان شبيهي ونظيري سكت بهمنيار ثم قال وللغزالي الطوسي في كتابه تهافت الفلاسفة كلام طويل في النقض على برهانه المذكور. قلت ويحي مثل هذه المتاهة بالنسبة إلى الجسم الواحد المختلف عنده في الوقتين ثم إن له في كتاب البهجة[1] تقريرا لطيفا في عينية علم

(١) كتاب البهجة هو أحد مؤلفات بهمنيارين المرزبان، نسبه إليه الشيخ أبو القاسم الكازروني في كتابه (سلم السموات) ، انظر : الخوانساري : روضات الجنات، ص ١٣٠.

الواجب تعالي مع ذاته المقدسة وهو أنه إذا وجدت صورة محسوسة في الخارج مجردة عن المادة قائمة بذاته صدق عليها أنها حاسة ومحسوسة جميعا فكذلك حال علم الواجب في كونه عالما ومعلوما"[١].

ومن مأثور أقوال بهمنيار التي تدلل على نزعته العقلية ومدى تفهمه لأحوال النفس فيما تلقاه عن أستاذه "الشيخ الرئيس" :

- الصدق معشوق العقلاء
- العقل أنس في الغربة.
- المال محروس والعقل حارس
- إذا أصابك هم فاجمع الحزن بالحزم، وفرغ العقل للحيلة وطلب الخلاص.
- اللذات العقلية شفاء لا يعقبه داء، وصحة لا يلزمها سقم.
- من تعلم العلوم العقلية ولم يتخلق بأخلاق أربابها كان جاهلا بحقائق العلوم.
- تظهر أخلاق الحكماء على من تعلم الحكمة، كما تظهر آثار الربيع على البستان.
- كل حكيم طلب زيادة على حاجته من المال فإنه عَلِمَ الحكمة وليس له ذوقها.
- لا تحزن بسبب أمر قد يقع لك ، واجتهد في إزالته ودفعه ، واحذر مما لم يقع ولا تحزن، واعلم أنه لابد من المقدور[٢]

---

(١) روضات الجنات : ص ١٣٠ .

(٢) الخوارنساري ، المرجع السابق، ص ١٣٠، وأيضا البيهقي : حكماء الإسلام، ص ٩٨ - ٩٩.

نظرة تحليلية إجمالية لمحتوى الرسالة :

تنقسم الرسالة إلى خمسة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول: في المفارقات ومراتبها.

الفصل الثاني : في البرهان على إثبات هذه المفارقات.

الفصل الثالث: في إثبات العقول الفعالة .

الفصل الرابع : في إثبات النفوس السماوية والبرهان على أنها مفارقة.

الفصل الخامس : البرهان على إثبات النفوس الإنسانية والبرهان على أنها مفارقة، ولها سعادة بعد المفارقة.

يبدأ بهمنيار في الفصل الأول من الرسالة بحصر أصناف هذه المفارقات ومراتبها فيبدأ بواجب الوجود فيصفه بأنه الواحد الذي لا علة لوجوده[1]، فيضعه في المرتبة الأولى.

ثم تأتي المرتبة الثانية العقول الفعالة وهي عنده كثيرة بالنوع[2]، ووجه الكثرة

---

(١) يشير بهمنيار إلى خصائص هذا الواحد في رسالته "ما بعد الطبيعة" إلى أنه علة وجود العالم، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد، وإلا كانت العلة غير تامة لعروض التغير لها؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقا ذاتياً لا زمانياً، وإذن فيجوز أن تضاف للباري ثلاث صفات وهي كونه أول بالذات وكونه قائما بذاته، وكونه واجب الوجود. (بهمنيار : ما بعد الطبيعة، مطبعة كردستان، ١٣٢٩ هـ، ص ٦ - ١٠).

(٢) يلاحظ هنا أن بهمنيار يخالف نظرية الفيض إذ فيها العقل الفعال واحد كما أشار أستاذه ابن سينا ومن قبله الفارابي، ولعل نصه على تعددها "بالنوع" ربما يطابق ما ذهب إليه أستاذه ابن سينا من تعددها بالاعتبار، وذلك من منطلق اعتبار ابن سينا ومن قبله الفارابي أن ماهية العقل الأول تختلف عن وجوده، بعكس واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى فإنه يتحد فيه الماهية مع الوجود ، فلا تعدد فيه بالنوع أو بالاعتبار (انظر : الفارابي : عيون المسائل، ص ٩٨، وأيضا : ابن سينا : الشفاء، ٢/٥٣٩).

عنده اعتباري وذلك لأن ماهيتها تختلف عن وجودها، بعكس واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى فإنه تتحدد فيه الماهية مع الوجود، فوجوده عين ذاته.

وتأتي النفوس الإنسانية بعد ذلك في المرتبة الثالثة وهي كثيرة بالأشخاص، وهذه النفوس جواهر، ويضع لها بهمنيار خمس صفات عامة :

أ - أنها ليست إحساسا ، وذلك من منطلق كونها جوهراً مستقلاً تمام الاستقلال عن الجسم وهذه الصفة السلبية أو المعني السلبي عنهد للنفس لا يوجب اختلافاً في حقائقها.

ب - أن النفس عنده باقية فهي لا تموت ولا تفسد، فهي لا تفنى بفناء الجسد، وهي تبقى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل فالجسم يحتاج إليها كل الاحتياج، في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء البتة، وعندما يفنى البدن فإن النفس لا تفنى بل تستمر بعده، لهذا فهي "جوهر قائم بذاته" لا عرض من أعراض الجسم[1].

جـ - ومن صفات النفس عنده أيضا أنها تدرك ذاتها، وإدراكها لذاتها هو عين وجودها من حيث كونها جوهراً قائماً بذاته يقع محلا للمعقولات، وهذا القول يطابق ما ذهب إليه الشيخ الرئيس في النفس من أنها محل المعقولات وأنهاجوهر وليس بجسم، ولا أيضا قوة في جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتجه بسائر المجالات[2].

د - من صفات النفوس الإنسانية أن لكل منها سعادة خاصة تفوق تلك السعادة

---

(١) قارن ابن سينا : رسالة في السعادة والحجج العشر على أن النفس الإنسانية جوهر ، طبع حيدر أباد ، ١٣٥٣ هـ، ص ٧.

(٢) النجاة : ١٧٧/٢.

الملابسة للمادة وشهوات البدن.

وهذه السعادة الروحية المفارقة لا تتحقق إلا بتخلص النفس من علائق البدن وأنواع الفتنة والهيولي، حينئذ تستطيع أن تتخيل شيئا من تلك السعادة في نفوسنا شريطة أن تتبدد الشكوك وأن تستنير بصائرنا باللذات العقلية. وهذه السعادة لا تنال إلا بممارسة الفضائل والكمالات[1].

هـ - أما الصفة الأخيرة فيصف فيها النفس "بأنهاحية بذاتها وأن وجودها هو عين حياتها" ، وذلك لكونها صادرة عن عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية" وهذه باقية خالدة فكل ما شابهها خالد بخلودها، إنها بالإضافة إلى ذلك صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها وكل ما كان كذلك لا يقبل الفناء.

أما الفصل الثاني فقد خصصه بهمنيار للبرهنة على إثبات هذه المفارقات، ويحصر هذه البراهين في نوعين اثنين :- الأول : منها يتجه إلى إثبات المفارق مباشرة ، والثاني : يتجه إلى إثبات المفارق بتوسط برهان آخر.

فإثبات "واجب الوجود" عنده يحتاج إلى توسط برهان، وهو يثبت أنه مفارق على طريقة أستاذه الشيخ الرئيس، فواجب الوجود وهو الله وهو الواجب بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى علة خارجة عن ماهيته، ولابد من وجود كائن يكون وجوده واجبا بذاته، لأنه، إذا كانت كل الكائنات ممكنة وواجبة بغيرها، فسوف يدخل العالم في حيز الإمكان، وهذا أمر مستحيل، لأن الضروري وحده صفة المعقول في نظر - ابن سينا - وليس من المعقول ولا من الضروري في شيء أن تستمر سلسلة الممكنات إلى ما لا نهاية وأن لا تعود تلك السلسلة إلى علة أولى ضرورية، واجبة

(١) قارن : السابق، ٢ / ٣٠١ .

الوجود وبذاتها أى إلى مبدأ أول لا يفتقر في وجوده إلى علة خارجة عن ماهيته يكون فيه الوجود والماهية شيئا واحدا، إأن هذه العلة الأولى الضرورية، التي تستمد كل الموجودات وجودها منها هي بحق الوجود المطلق ، وكل ما سواها وجود نسبي[١].

ويمضي بهمنيار في البرهان على واجب الوجود فينفي عنه صفة الجسمية لعدة وجوه : –

الأول : أنه لو كان جسما لكان في مادة وصورة– طبقا لمبدأ العلل الأرسطية الأربعة [٢]وكان سببا في وجوده شأنه شأن الموجودات الحسية، لكن ما لا سبب له لا يجب بسبب أو علة.

الثاني : أنه لو كان جسماً لكانت له ماهية، ولو كان له ماهية لأدى ذلك إلى عدة محالات : الأولى أن يكون المعدوم موجدا لذاته، والثانية أن يصير واجب الوجود من لوازم تلك الماهية فيصبح معلولاً لها أما الثالثة فإن "وجوب الوجود" متعلقاً أيضا بتلك الماهية وقائما فيها فلا يصح وجوبه

---

(١) قارن : النجاة ، ص ٣٦٩ .

(٢) يلاحظ هنا أن بهمنيار متأثر هنا بالميتافيزيقا الأرسطية، فأرسطو يطلق على واجب الوجود، الصورة المحضة، ومعناها وجوب الوجود. وليس لوجوب الوجود معنى سوى أنه لم يكن ممكنا، أى لم يكن قابلا لأن يقع، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل.
انظر : Warrington J. : Aristotle Metaphisics, Oxford : 1952, Ch. IV, P. 89.

إلا بها، وهذا محال في جميع الأحوال[1].

وفي الفصل الثالث تعرض بهمنيار لبراهين "إثبات العقول الفعالة" فيسوق خمسة براهين على ذلك :

الأول : ما يصدر عن الأول يجب أن يكون أحادى الذات من كل الوجوه، ويجب أن يكون مفارقا أيضاً

الثاني : إن لكل فلك مفارق مبدأ حركة تخصه، ووجود مبدأ الحركة لكل فلك له على أنه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق.

---

(١) هذه المحالات وردت في الفلسفة الأرسطية على مقتضي التقسيم المنطقى "للوجود" لأن أرسطو عندما تناول "أشكال الوجود" بالبحث تناولها في دائرة المنطق، وتصور فيها وجوباً ذهنياً وإمكاناً ذهنياً متلازمين أو صورة ذهنية ومادة ذهنية، إحداهما ملازمة للأخرى، ورأى أن هذه الاثنينية في الذهن تتحول في واقع الأمر إلى وحدة متماسكة : (Ross S.D. : Aristotle, Oxford, 1993, P. 18) ومن ثم فقد استبدل اسم المادة في الأول (بالماهية) ، واستبدل الصورة في الثاني (بالهوية). وكثيرا ما كان يستخدم في الحديث عن الشيء أو الممكن في أحد البحثين باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين.
وقد قبل كلٌ من الفارابي وابن سينا تلك الفكرة الارسطية وحافظا على جوهرها، وإن كان حديث ابن سينا عنها في بعض كتبه يتميز عن حديث سابقه بالوضوح في الشرح والإسهاب في التعليل. يقول الشيخ الرئيس "واجب الوجود أو الأول واحد بسيط، فلا يجوز أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه م الوجوه" (النجاة : ص ٣٦٨). وهو تام، وخير محض، وحق محض، وهو عقل وحسب نظرية العلل التي فصل ابن سينا القول فيها يتبين لنا أن "الوجود" غير "الماهية" ، يقول ابن سينا في هذا المعنى : "وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الهندسية الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها .. فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها" (ابن سينا : منطق المشرقيين، ص ٣١ - ٣٢).
ومن ثم يخلص ابن سينا إلى القول بأن الموجود هو كالبعد الخارجي الذي يمكن أن ينفى عن الماهية أو يضاف إليها "فالوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها، بل فائض عليها من مبدأ". (منطق المشرقين / ص ٢٢ - ٢٣).

ونفس الفلك وإن كانت المصدر المباشر لتحريك جرمه، إلا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث أنه الغاية الخاصة التي تنجذب نحوها نفس الفلك.

الثالث : طالما أن النفوس الإنسانية مفارقة فلا بد أن تكون علتها مفارقة. فالعالم النفسي – في نظر بهمنيار – يشتمل على جملة كثيرة من نوات معقولة ليست مفارقة للمادة كل المفارقة بل هي ملابستها نوعا من الملابسة فلذلك هي أفضل الصور وهي مدبرات الأجرام الفلكية وبواسطتها للعنصرية[1]

الرابع : إن النفوس الإنسانية مخرجها من القوة إلى الفعل في المعقولات عقل يسبقها في الوجود، وذلك من عدة وجوه :

أ – جميع الصور المتخيلة والمحسوسة والمتوهمة وجميع الأجسام معقولة بالقوة ، وهي في احتياج إلى زمر يجردها ويجعلها معقولة، وهذا الأمر لابد وأن يكون معقولاً في ذاته وإلا أدى ذلك إلى الوقوع في الدور[2].

ب – الصورة الجسمانية لا تمتلك مقدرة إخراج عقولنا من القوة إلى الفعل، فما هو أدنى لا ينبغى أن يكون علة ما هو أسمى.

---

(١) سبق أن أشار ابن سينا إلى أن الصور أكثر خيرية من الجسم والجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال تلك الخيرية تزداد صعوداً حتى تصل إلى واجب الوجود (الله) وهو سبب كل خير (انظر : الإشارات والتنبيهات، ٢ ١٩١ – ١٩٢).

(٢) إذا كان ما يخرج الصور من القوة إلى الفعل معقولاً بالقوة لأدى ذلك إلى احتياجه إلى ما يخرجه أيضا من القوة إلى المعقول، ولأدى ذلك إلى التسلسل إلى ما لا نهاية والوقوع في الدور. فكان لابد من وجود معقول بذاته يخرجها إلى حيز المعقول. وهذه الفكرة يحنو فيها بهمنيار حنو أرسطو – في القول بالقوة والفعل والتفرقة بين المحسوس والمعقول. (انظر : د.محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٤١٢).

جـ - أن الحركة المشاهدة في العالم الحسي مستمد ديمومتها من محرك مفارق.

ثم خصص بهمنيار بعد ذلك "الفصل الرابع" للحديث عن براهين إثبات النفوس السمائية وحصرها في ثلاثة براهين :

الأول : يثبت فيه أن النفوس السمائية حركتها مستديرة عاقلة يستحيل عليها السكون، وبهمنيار هنا يتأثر بآراء اليونان في العلم الرياضي الذي يعتبر الدائرة أكمل الأشكال، والحركة الدائرية أتم الحركات وأجملها[١].

الثاني : وعلى النقيض مما سبق يثبت بهمنيار في هذا البرهان للحركة الطبيعية صفة السكون بعد حركة، وذلك لأن هذه الأجسام من طبيعتها الحركة في خط مستقيم له بداية ونهاية وهي حركة عالم ما تحت القمر[٢]. وهي حركة الأجسام الأرضية المتغيرة، وعلى ذلك فقد حدد بهمنيار المادة تبعا لنوع الحركة. الحركة المستقيمة خاصة بالعناصر الأربعة الموجودة في عالم ما تحت القمر. أما الحركة الدائرية فمادتها هي الأثير الذي ليس له ضد والذي يعد طبيعة للأجرام السماوية الدائمة الحركة. إنها لا تقبل الانفعال في حين أن العناصر الأخرى تعد منفعلات، أى أنها لا

---

(١) أكد الشيخ الرئيس على هذا المعنى عندما أثبت أن هذه النفوس السمائية (عقول الأفلاك) مفارقة وكلها تتحرك في الشوق في المبدأ الأول فتشترك بذلك في دوام الحركة واستدارتها (انظر : النجاة، ٢٦٦ - ٢٦٧).

(٢) سبق أن أوضح ابن سينا أن عالم ما تحت القمر المشتمل على العناصر الأربعة من طبيعتها الحركة في خطوط مستقيمة. فالأرض إلى أسفل والنار إلى أعلى والماء والهواء فيهما، إذ هما أثقل بالإضافة إلي الأولين أى أن الماء أخف من الأرض والهواء أثقل من النار، وعلى ذلك يكون الترتيب الطبيعي للعناصر هو الأرض ، فالماء فالهواء فالنار. (انظر : د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٥٧ - ٢٥٨).

تتغير داخليا على خلاف العناصر الأخرى . وهي في نفس الوقت كلية وعقلية ومفارقة، ولا تقبل الانفعال بأى حال من الأحوال لكونها عناصر غير محسوسة.

وفي الفصل الخامس يتجه بهمنيار نحو الحديث عن إثبات وجود النفس الإنسانية، فهو في ذلك يتابع منهج أستاذه الشيخ الرئيس ويترسم خطاه، في جعل نقطة البدء في دراسته وجود النفس، إذ المنهج السليم – كما يرى ابن سينا – يوجب على الباحث أن يبدأ بإثبات الشيء الذي يريد دراسته[1].

يبدأ بهمنيار أدلته على وجود النفس بإثبات التباين بين النفس والبدن وإثبات جوهريتها وأنها ليست بجسم أو عرض ويستدل بهمنيار على ذلك من آثار النفس وأفعالها في البدن مشيرا إلى أن الأجسام الحية تصدر عنها أفعال لا تصدر عن سائر الأجسام الجامدة، وذلك لأنها تحوى عنصرا لا جسميا مقوما وهو جوهر النفس.

فالنبات والحيوان يميزان عن الجماد بالاغتذاء والنماء وتوليد المثل، وهذه الأفعال ليست للحيوان والنبات بحسب جسميتهما أى من حيث أنهما أجسام طبيعية إذ أن هذه الأفعال أيضا بحسب جسميتها، بل لأجل ما فيها من النفوس الحيوانية والغضبية.

ثم يمضى بهمنياربعد إثبات وجود النفس إلى إيراد البرهان على أنها

(١) د. ابراهيم بيومي مدكور : في الفلسفة الإسلامية، ١٤٨/١

مفارقة ويسوق لذلك العديد من الأدلة :-

أ - إدراكها للمعقولات والمعاني المجردة من حيث كونها مفارقة للجسم وأعراضه، وهي على العكس شيء آخر يقابل الجسم تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة[1].

والنفس هذه هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد، ولن يصير الكلي كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة[2].

ب - إن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك، وفي هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر وبدون واسطة. ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسدية لانعدم كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها ولا أن تكون شاعرة بإدراكها، بل ولا أن تدرك الآلة التي تستخدمها.

جـ - إدراكها للأضداد دون أن يعتريها أى تغير أو فساد وذلك لمفارقتها للمادة، ولاختلافها في طبيعتها عن طبيعة القوى الجسمانية التي تعتريها الأضداد بالتغير من حال إلى حال.

---

(١) يذهب أفلاطون إلى مثل هذا البرهان في قوله بأن النفس تدرك المثل والحقائق الأزلية ، والشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه فلابد أن يكون للنفس ما للمثل (المعقولات) من ثبوت وبقاء(انظر : Burnet J. : Greek Philosophy, Thales to plato. (London, 1943, P. 62.

(٢) قارن : ابن سينا : الشفاء : ٣٤٩/١ - ٣٥٠، النجاة، ص ٢٩٠ - ٢٩٢.

د - ومن ثم فإن النفس تكون مخالفة للبدن في تأثرها بالتعب والإعياء بطول الزمن، ذلك فكل أعضاء الجسم تضعف تبعا لتقدم السن، أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة لأنها لا تكتمل إلا حين تتقدم السن بالإنسان ويصل إلى مرحلة الشيخوخة التي يكتمل فيها الوعي والإدراك والقدرة على مواجهة المعضلات وحلها بحكمة وروية[١].

وأخيرا يتطرق بهمنيار إلى الحديث عن "المعاد النفساني" ويبرهن على أن النفوس الفاضلة تحصل لها السعادة بعد المفارقة، وهذه السعادة من جنس سعادة المفارقات.

وبهمنيار في برهانه هذا يؤكد على أن النفوس - وهي صور إنما تصدر عن "العقل الفعال واهب الصور" [٢] جميعها، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها.

ويمكن أن يسمى هذا البرهان أيضا برهان المشابهة. وذلك أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية وهذه باقية خالدة، فكل ما

---

(١) ذهب الشيخ الرئيس إلى نفس هذا المعنى حين أشار إلى أن العادة جرت على أن أكثر الناس يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة (بتقدم العمر)، لأن قوام القوة النطقية ليس بالجسم، والآلة، فهو جوهر قائم بذاته . (ابن سينا: رسالة في القوى النفسانية، ص ٧١ .

(٢) هذا العقل موجود عند ابن سينا، ولا وجود له عند أرسطو، ومن ثم فإن بهمنيار يكون متابعاً هنا لآراء أستاذه الشيخ الرئيس في المعاد النفساني ومخالف لأرسطو في نفس الوقت . (انظر : ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص ١٣).

يشابهها خالد خلودها. وهي كما قدمنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور، وهو جوهر عقلي أزلي باقي، ويبقى المعلول ببقاء علته.

والسعادة الكاملة تتحقق عنده للنفوس الفاضلة الناطقة، وتكمن هذه السعادة في إدراكها لذاتها وتخلصها من علائق البدن.

ويذهب بهمنيار في نهاية حديثه عن النفوس إلى ما سبق أن ذهب إليه الفارابي[1] من تقسيم النفوس إلى نفوس خاملة وعالمة ، فالأولى خالية من العقل ، وملابسة للمادة ومصيرها الشقاء[2].

أما النفس العالمة عنده فهي النفوس الخيرة الفاضلة وهي التي تدخل العالم العقلى ويعلو مقامها بعد الموت بين الناس؛ ويزداد حظها من السعادة الروحية (سعادة المفارقات).

تعـــــــقيب :

رسالة بهمنيار بن المرزبان في ترتيب الموجودات هي رسالة في الفيض أو الصدور، سار فيها على نهج أستاذه ابن سينا ومن قبله الفارابي.

وأساس هذه النظرية هو الأفلاطونية المحدثة علاوة على الكثير من النظريات التي كانت موجودة في تلك الفترة وربما كان لها بعض التأثير على القول بنظرية

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٦٦ وما بعدها ، وأيضا :

(٢) Burnet J. : op cit. P. 77.

الصدور عند مفكري الإسلام وذلك مثل نظرته الصابئة في تأليه الكواكب السبعة، وموقف المزدكية من عبادة القديسين، والمانوية أيضا، ولعل أخيرا نظرية الإسماعيلية في الصدور وهو ما يعرف عندهم بالنور المحمدي كان لها أثر في تكوين نظرية الفيض عند الفارابي والذي تبعه ابن سينا فيها، ومن نحا نحوهم[1].

وقد اتخذ بهمنيار من هذه النظرية أساسا لتفسير نظريته في العالم وفي النفوس ، أو في إثبات المفارقات كما يشير عنوان الرسالة ، وفي بداية الحديث يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد الذي لا علة لوجوده ولا تعدد فيه، لأنه الحي الخالق لكل شيء وهو يقول أن الله علة وجود العالم، بميزان المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد، وإلا كانت العلة غير ثابتة لعروض التغير لها؛ ووجود الله سابق على وجود العالم – عنده – سبقا ذاتيا لا زمانيا، وإذن فيجوز أن يضاف للباري ثلاث صفات، وهي كونه أول بالذات، وكونه قائماً بذاته، وكونه واجب الوجود[2]. وبعبارة أخرى : إن ذات الله هي وجود وجوده، وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا، اتفاقاً تاماً ، كما يتفق مع مذهب بهمنيار في العالم والنفوس.

وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كعقول الأفلاك المتكثرة بالنوع، أو كالهيولي

---

(١) د. محمد على ابو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ، ص ١٨٤ – ١٨٥.

(٢) بهمنيار بن المرزبان : ما بعد الطبيعة ، ص ٦ .

الأولى أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص وهذه الأشياء عنده "بسائط"، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسر لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والفناء ، فتكون موجودة ومعروفة معاً؛ فيبين أن البسائط إذا صارت بالفعل، لم تبق فيها القوة والإمكان، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان، فيبطل إحداهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة

والموجودات العقلية عنده تمتاز أيضا بأنها تدرك ذواتها. وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المريد لما يلزم عن ذاته، وحياة النفس الناطقة فسعادتها هي فى إدراكها لذاتها[1].

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٧٢ .

المصادر والمراجع

١- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ، ١٣٤٧ هـ .

٢ - ابن سينا (أبو علي) : الشفاء ، الإلهيات، نشر سعيد زايد ، القاهرة.

٣ - ———— : النجاة، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م.

٤ - ———— : الإشارات والتنبيهات، نشر سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٠م.

٥ - ———— : رسالة في السعادة، طبع حيدر أباد، ١٣٥٣ هـ.

٦ - ———— : رسالة في القوى النفسانية، نشر فانديك، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.

٧ - ———— : رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، نشر الدكتور ثابت الفندي، القاهرة، ١٩٣٦ م.

٨ - ———— : منطق الشرقيين، طبعة القاهرة، (د.ت.)

٩ - ابن المرزبان (بهمنيار) : ما بعد الطبيعة، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩ هـ .

١٠- أبو ريان (دكتور محمد علي) : أصول الفلسفة الإشرافية، طبع الإسكندرية، ١٩٦٣م.

١١- ———— : تاريخ الفلسفة في الإسلام، الإسكندرية، ١٩٨٤.

١٢- أرسطو : كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ط ١، عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٤٩.

١٣- أفلاطون : الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي، سنة ١٩٦٨.

١٤- أفلاطون : فايدروس، ترجمة د. أميرة مطر، دار المعارف (١٩٩٨)م.

١٥- الرازي (فخر الدين) : المباحث المشرقية (جزأين)، طبع حيدر أباد الدكن، ١٣٤٣ هـ.

١٦- الكندي (أبو يعقوب) : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د.محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصري، القاهرة (د.ت.).

١٧- الألوسي (دكتورحسام الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد ، ١٩٦٧م.

١٨- البهي (دكتور محمد) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩- العثمان (عبد الكريم) : الدراسات النفسية عند المسلمين، طبع القاهرة، ١٩٨١.

٢٠- الغزالي (أبو حامد) : معراج السالكين، طبعة فرج الله الكردي، مصر، ١٣٤٤هـ .

٢١- ———— : ميزان العمل، طبعة فرج الله الكردي، مصر، ١٣٢٨هـ.

٢٢-البيهقي ،ظهير الدين) : تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي ، طبع دمشق، ١٩٤٦ م.

٢٣- بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي، طبع دار المعارف (د.ت.)

٢٤- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٥٧ م.

٢٥- الشبيبي (دكتور محمد رضا) : تراثنا الفلسفي، بغداد ١٩٦٥ م.

٢٦- العراقي (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، طبع دار المعارف، ١٩٨٣م.

٢٧- ———— : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، طبع دار المعارف، ١٩٧٣م.

٢٨- الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل ، طبع مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧ م.

٢٩- ———— : آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة الحسيني التجارية، مصر، سنة ١٩٤٨ م.

٣٠- مدكور (دكتور ابراهيم بيومي) : في الفلسفة الإسامية منهج وتطبيقه، الجزء الأول، طبع دار المعارف، ١٩٨٣م.

٣١- وافي (دكتور على عبد الواحد) : المدينة الفاضلة للفارابي، طبع القاهرة، ١٩٧٣م.

ثانيا : مراجع اجنبية :

34- Burnet J. : Greek Philosophy from Thales to plato, London, 1942.

35- Ross (D.) : Aristotle London, Oxford, 1953.

36- Warrington J. : Aristotle metaphisics, Oxford, Uni. Press. 1952.



رسالة في إثبات المفارقات وأحوالها

لبهمنيار بن المرزبان

وحوى العلم جمعا احد لا ولو مارسه الف سنه
انما العلم بعيد غوره فخذوا من كل شيء احسنه

تفسير سورة والعصر لمنلا جلال الدواني	رسالة الحورا لمنلا الزبور	رسالة الزورا لمنلا المزبور	رسالة في الصعق [illegible] لمنلا لطفي
رسالة وجودية لمنلا الزبور 17	رسالة في المفارقات [illegible] 25	رسالة في طرف المطول لمنلا لطفي	كتاب عيون الحكمة للشيخ الرئيس 22
رسالة في التصور والتصديق لقطب الدين الرازي 27	رسالة في تسبيع الشكل لمنلا لطفي 35	اسولة من القطب للامام الرازي	رسالة العالم [illegible] [illegible]
رسالة في ماهية الطبيعة لمنلا جلال الدواني	رسالة في مراتب الموجودات لمنلا لطفي	رسالة في الحدود للشيخ الرئيس	[illegible] لمنلا جلال الدواني
رسالة قلمية لمنلا جلال الدواني	رسالة في الفرق بين الحمد والشكر لمنلا لطفي 62	رسالة وضعية [illegible]	رسالة في [illegible] السيد الشريف
رسالة في ماهية السلطان والجن لابن العتائقي	رسالة في الكليات لمنلا قطب الدين	رسالة في التصور لمنلا جلال الدواني	رسالة في [illegible] الفارابي

(صفحة غلاف المجموع)

في الاوسط والاكبر والاصغر في القياس الخوز وقوتها في النتيجة في المعنى وفي الشرايط وفي الاعتبارات كلها فلا اختلاف البتة وان لحقه المهملة ولا يستعملها اصلا القياسات الخطابية يكون مؤلفا من مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة في اول ما يسمع غير حقيقية مثال المقبولة انه لو يقال هذا نبيذ مطبوخ والنبيذ المطبوخ حلال شربه فهذا حلال شربه والكبرى مقبولة ليست مشهورة ولا بينة وانما هي مقبولة من ابي حنيفة واما المظنونات فكما يقال فلان يطوف بالليل ومن يطوف بالليل فهو سارق ومثال المشهور في بادي الرأي كقولك فلان اخوك الظالم والاخ الظالم ينصر فان هذا اول ما يسمع يظن انه مشهور ولكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور ان الظالم لا ينصر وان كان اخا ومنفعة القياسات الخطابية في الامور المدنية هي المنع والنهي بعض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكثير الامور وتصغيرها القياسات الشعرية هي التي من مقدمات مخيلة وان كانت مع ذلك لا يصدق بها لكنها ينبسط الطبع بها بخواص وينقبض عنه مع العلم بكذب ما هو كاذب كمن يقول لا ياكل هذا العسل فانه مرة مقيئة والمرة المقيئة لا يؤكل فيتوهم الطبع انه موافق الذهن بانه كاذب فينفر عنه وكذلك يحكم بان هذا اسد وهذا بدر فيحس بشيء في المعنى مع العلم بكذب هذا القول ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية فانها انما ينتفع بها في الجزئيات من الامور دون الكليات من العلوم فهذا اخر المنطقيات من عيون الحكمة وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين تم بعون الله الملك الوهاب في شهر رمضان من شهور سنة ... وسبعمائة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذه رسالة في اثبات المفارقات واحوالها لبهمنيار بن مرزبان وهو تلميذ الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا نور الله مرقده اربع مراتب تحليل الحقائق ...

(الورقة الأولى من المخطوط)

للنفس لم يحصل لها العقل بالفعل من البدن فإن العقل بالملكة شرطنا وبالبدن لا
محالة وكثير من الأوساط العقل الهيولاني يحصل من الرصد وبالحس والذي يختص
بهذا المكان أنه لو كان العقل الهيولاني باقيا مع العقل بالفعل لكانت النفس
بشيء واحد عالمة وجاهلة معا تمت الرسالة بعون الله الملك المنان

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتنويعهما حررتها
لبعض الأصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب اعلم أن العلم الذي
هو مورد القسمة إلى التصور والتصديق هو العلم المتجدد والذي لا يكفي
فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات بأنفسها وعلمنا بأنفسنا وإلا
لم ينحصر العلم في التصور والتصديق لأن التصور هو حصول صورة
الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذلك والعلم الحضوري
لا يكون بحصول صورة وأما العلم المتجدد وبالأشياء الغائبة عنا فلا بد وأن
يكون بحصول صورها فينا لأن حال العلم إن لم يحصل لنا أمر ولا زال عنا
أمر نسبوا؟ فاستوى حال العلم وما قبله وما بعده وإن زال أمر فالزائل
عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك وإلا لكان العلم بأحدهما هو
العلم بالآخر فيلزم أن يكون فينا أمور غير متناهية بحسب ما في قوتنا إدراكه
من الأمور الغير المتناهية كالأشكال والأعداد المترتبة فيكون تلك الأمور
الحاصلة فينا مترتبة موجودة معا لأنه لما كان العدد الأكثر مستلزما للعدد
الأقل فعدم الأقل يكون مستلزما لعدم الأكثر فإذا كان عدم الواحد والاثنين
أو عدمهما موجودة فينا بالفعل فعدمات الأعداد الغير المتناهية تكون
موجودة فينا بالفعل ويتبين بطلان هذا الحكم فتبين بهذا أن العلم يحصل
لا بإزالة ولأن كون العلم تحصيلا لا إزالة هو من الأمور التي نجدها
من أنفسنا ولا نحتاج فيها إلى بيان وإلا الحاصل عند العلم بأحد المعلومين
غير الحاصل عند العلم بالمعلوم

هذه الرسالة للمولى قطب الدين الرازي

(الورقة الأخيرة من المخطوط)

بسم الله الرحمن الرحيم

مراتب الموجودات لبهمنيار

الفصل الأول

(المفارقات و مراتبها)[١]

المفارقات أربع مر اتب مختلفة الحقائق.

(أ) الموجود الذى لا سبب له، وهو واحد

(ب) العقول الفعالة، وهي كثيرة بالنوع.

(ج) النفوس السمائية[٢]، وهي كثيرة بالنوع

(د) النفوس الإنسانية، وهي كثيرة بالأشخاص

الصفات العامة لها وهي أربع[٣]

(أ) أنها ليست بأجسام، وهو معنى سلبي ولا يوجب أن لا تختلف حقايقها لاشتراكها في هذا السلب.

(ب) أنها لا تموت ولا تفسد، وإلا وجب أن يكون فيها قوة الموت والفساد ولو جاز هذا ، لوجب أن يتجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما، فكانت تكون موجودة

---

(١) غير موجود في (ط) وقد أضفناه بمعرفتنا للتسهيل على القارئ، والمفارقات هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها. فيقال "مفارقة للمادة" ومفارق فقط، "صورة مفارقة" عقول "مفارقه، معقولات مفارقه، نفوس مفارقة (مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ط ٢، ص ٤١٧.

(٢) في (غ) : السماوية

(٣) في (غ) : خمس، والتقسيم المتتابع في النص يثبت أنها خمس.

ومعدومة معا، فبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق فيها القوة وإلا مكانه، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها[١] بالفعل ويبقي الآخر في المادة ثم لامتناع الفساد في واجب الوجود بذاته بيان خاص آخر. [وكذلك في المادة الأولى بيان خاص آخر][٢]

(ج) أنها تدرك ذواتها بعد أن تعلم أن إدراكها لذواتها مختلف بالأنواع، فإن إدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، ووجوداتها مختلفة، والأول يدرك ذاته ولوازم ذاته لا محالة، لأنه إن لم يدرك لوازم ذاته، لكان إدراكه لذاته ناقصاً، وإدراكه للوازم ذاته هو إرادته.

(د) إن لكل منها سعادة فوق سعادة الملابسات للمادة، على أنها أيضا في المفارقات مختلفة متفاوتة.

ثم لكل منها صفات خاصة [٣] مشروحة في الكتب.

(ه) أنها حية بذواتها أى وجود حياتها[٤].

---

(١) في (خ) كونه

(٢) ما بين القوسين المركنين إضافة من الناشر في (ط)، وغير موجودة في (خ).

(٣) في (خ) خالصه

(٤) في (خ) : حيواتها، وهي صيغة الجمع الأدق لحياة

(الفصل الثاني)
(البراهين على ثبات هذه المفارقات)

البرهان[1] على إثبات هذه المفارقات، فمن هذه البراهين ما يتضمن إثبات مفارق، ومنعها ما يثبت[2] أولا به أمر ثم ببرهان ثان نعلم أن ذلك الأمر مفارق البرهان على إثبات الموجود الذي لا سبب له، وهذا يحتاج إلى برهان آخر في أنه مفارق، لما كانت الممكنات واجبا فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له، وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان يوضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة، أن يكون الأول أيضا حكمه حكم الواسطة [المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطه][3] فما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت مدة الواسطة متناهية أو غير متناهية، وجب أن يكون في الموجودات موجودة معا، إذا المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكنا ومحتاجا إلى العلة، والحدوث لا يفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته، فإن الحدوث أيضا. هذه صفته، وبالجملة لاتأثير للفاعل في الحدوث، أى في سبق العدم، أى في كون مثل هذا الوجود مسبوق العدم، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له.

والبرهان على أنه مفارق برهانان:

(أ) لو كان جسما لكان له مادة وصورة فكانا سببين لوجوده، وما لا سبب له لا يجب بسبب

---

(١) في (خ) : البراهين ، وهذا هو الأنسب.

(٢) في (خ) : ما يثبت به

(٣) موجودة في (ط) وأعتقد أنها إضافة للتوضيح من الناشر، وغير موجودة في (خ).

(ب) أنه لو كان جسما لكانت له ماهية، ولو كانت له ماهية للزم ثلاث محالات:

الأولى : أن المعدوم كان يلزمه الوجود، أى كان سببا لوجود ذاته.

الثانية : أن الموجود الذي لا سبب له يكون من لوازم تلك الماهية، فيكون معلوما صادراً عنها.

الثالثة : أن وجوب الوجود يكون متعلقا بتلك الماهية قائما فيها، فكان وجوده بها.

(الفصل الثالث)
(إثبات العقول الفعالة)

عليه خمسة براهين وتتضمن إثباتها

الأول : اللازم من الأول يجب أن يكون أحدى الذات ، لأن الأول أحدي الذات من كل جهة، ومقتضي الواحد من كل جهة واحد، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمرا مفارقاً ، وإنما أقول من البراهين :

(أ) من المعلوم أن الأجسام والمفارقات كثيرة، فلا يصح أن يكون الصادر عن الأول أولاً صورة جسم أو مادة[1]. وذلك لأن الصورة الجسمية تفعل بواسطة المادة الموجودة فيها، لأن وجود الصور الجسمانية في المادة ولا يستغنى عنها، ومصدر فعل كل شيء وجود، فيكون مادة الجسم الأول علة لما بعدها من الصور والمواد والمفارقات، ولكن ليس للمادة إلا القبول

(ب) الصورة الجسمية لا محالة تفعل بعد وجودها[2] وتشخيصها بالوضع، ففعلها

---

(١) في (غ) : مادته

(٢) في (غ) : "وجودها وجود شخصي"، وهذا هو الأصوب

إذاً وضعي، ولو كان سببا لوجود جسم آخر لكان وجب أن تكون أولاً سبباً لوجود مادته وصورته، لكن ليس بين الصورة الجسمية وبينهما وضع، فلا يصح أن تكون سبباً لوجودهما فلا يصح أن تكون سبباً لما بعدها، أعنى الجسم والاستحالة في كونها سبباً للمفارق أظهر.

(ج) الجسم مؤلف من مادة وصورة، ولا الصورة مستغنية في وجودها عن المادة، ولا المادة عن الصورة، فلا بد من ثالث ليس بجسم. وتؤدي هذه البراهين إلى :

(الأول) : أنه لو كان المعلول الأول غير مفارق، لكانت الصورة الجسمية والمادة سببا لوجود الجسم والمفارق، لكن هذا محال.

(الثاني) : لو كان جسم فلكي سبباً لوجود جسمي محويٍّ للزم أن يكون لعدم الخلا[1] سبب، والخلا[2] محال وجوده ، والمحال لا سبب له، فمعلوم من هذا أن لكل فلك مفارقاً.

(الثالث) : أن النفوس الإنسانية مفارقة، فعلتها يجب أن تكون مفارقة، لأن الجسم متأخر في درجة الوجود عن المفارقات، فلو كانت صورة جسمية سببا لوجود مفارق، لكانت تفيد وجودا فوق وجودها وأتم من وجودها، فكان وجود مثل النفس الإنسانية بغير سبب، والصورة الجسمية لا تفيد وجوداً أكمل من وجود ذاتها، وصور[3] المفارق أكمل من وجود ذاتها.

(الرابع) : النفوس الإنسانية مخرجها من القوة إلى الفعل في المعقولات عقل ببراهين :

(أ) الصورة المتخيلة والمحسوسة والمتوهمة، وبالجملة الأجسام بالقوة معقولة،

---

(١) في (غ) : الخلاء

(٢) في (غ) : الخلاء

(٣) في (غ) : ووجود، وهي أكثر اتساقاً مع المعنى.

فلا بد من أمر يجردها ويصيرها معقولة. فلو[١] كان ذلك الأمر[٢] أيضا بالقوة معتمدة لتسلسل ، فينتهي لا محالة إلى معقول بذاته

(ب) الصور الجسمانية تفعل بوضعها، ولا وضع لها إلى نفوسنا، فلا يصح أن تخرج عقولنا من القوة إلى الفعل

(ج) مكمل عقولنا لا محالة يكون[٣] أتم وجوداً منها، والمعقولات هي التي تكملها، فمفيدها عقل الفعل[٤].

(الخامس) : الحركة الدائمة لا بد لها من محرك مفارق.

(الفصل الرابع)

(براهين إثبات النفوس السماوية)[٥].

إثبات النفوس السمائية[٦] بثلاثة براهين :

(أ) الحركة الطبيعية تصدر عنها عند حالة غير طبيعية، فهي مؤدية إلى حالة طبيعية أى سكون، وذلك عند ارتفاع الحالة غير الطبيعية، ولا يصح في الحركة المستديرة السكون.

---

(١) في (خ) فإن

(٢) غير موجودة في (خ)

(٣) غير موجودة في (خ)

(٤) بالفعل في (خ)

(٥) غير موجودة في (ط)

(٦) السماوية في (خ)

(ب) الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده، وذلك علي أقرب الطرق، فهي إذن مستقيمة.

(ج) الطبيعة لا تقتضي هروبا عن مطلوباً ، ولا تهرب عن مطلوبها، والمستديرة بخلافها، فهي إذن غير طبيعية، فهي نفسانية اختيارية. ولأنها تختار جريا[1]، فلا يصح أن تكون عقلا صرفاً، وإلا ما كان بعدم إجزاء الحركات، وما كان يتعين حركة من دون أخرى فما كان يجب وجود مالا يتعين، فكان لا يوجد حركة.

ا - {البرهان على انها مفارقة }

(أ) مطلوبها لايصح أن يكون معيناً، وإلا كان يسكن عند موافاته، فهو إذن كلي، فهو إذن عقلي.

(ب) مطلوبها لا يصح أن يكون حسياً، ولا من باب الشهوة والغضب، وإلا كانت تسكن

(الفصل الخامس)

(البرهان على إثبات النفوس الإنسانية)

الأجسام الحية يصدر عنها أفعال لا تصدر عن سائر الأجسام، وهو "أمرغير جسمي[2]، ولأن الجسم المطلق لا وجود له، فهذا الأمر مقوم له، فهو جوهر وليس

---

(١) في (غ) : جرماً، وهو الأصح

(٢) الجسمية في (غ)

سبيل هذه الأجسام سبيل المعاجين، لأن لها خصوصية وجود، إذ لها نمو واغتذاء وإدراك وحركة من تلقائها.

ا - (البرهان على أنها مفارقة)

(أ) أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معاني مجردة عما سواها، كالبياض لا كالأبيض، وكل مدرك فإنه يحصل في المدرك، وكل ما يحصل في جسم [1]، فإنه يؤثر فيه ما لابد للجسم في وجوده منه، مثل الشكل والوضع والمقدار ، فلو حصل معقول في جسم لكان يحصل له مقدار وشكل ووضع، فكان يخرج من أن يكون معقولاً.

(ب) أنها تشعر بذاتها، ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها، بينها وبين ذاتها وآلتها آلة. وكان يتسلسل، بل كل ما يدرك ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغير ذاته.

(ج) أنها تدرك الأضداد معاً بحيث يمنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة.

(د) وهو إقناعي أن المعقولات القوية لا تضعفها،

(ه) وهو إقناعي أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة، وإذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها، المكثرة[2] لعدتها[3]، المعنية لوجود نفس دون[4] أخرى مثلها.

---

(١) الجسم في (غ)

(٢) المتكثرة في (غ)

(٣) لمدتها في (غ)

(٤) من عند في (غ)

٣ - (البرهان على أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات وأن أتمها ما يكون للنفوس الفاضلة

فقد عرفت أنها بسيطة، وأنه يجب إذا وجب لها ما كان في قوتها أن تقبله من الكمالات، أن لا يزول عنها بما بان [١] في البرهان المتقدم، من[٢] أن البسيط إذا خرج إلى الفعل لم يبق فيه إلا مكان، وهذا الكمال هو العقل بالفعل. أعنى الاستعداء التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت، فهي تتصل بها بعد المفارقة، والعقل الهيولاني وإن كان قدسياً ، فإنه مستعد لأن يصير عقلا بالفعل، والعقل بالفعل أتم منه، وإذا كان العقل الهيولاني قد يتصل بالمفارق من دون تعلم منه، أعنى من دون استعمال فكر أو خيال، فلأن يتصل به العقل بالفعل بعد المفارقة أوجب وأولى وبالجملة. لابد للنفس في أن يحصل لها العقل بالفعل من البدن، فإن العقل بالملكه يستفاد بالبدن لا محالة، وكثير من الأوساط (في الهيولاني)[٣] يقتنص من الرصد وبالحس، والذي يختص بهذا المكان أنه لو كان العقل الهيولاني باقيا مع العقل بالفعل، فكانت النفس بشيء واحد عالمة وجاهلة معاً.

---

(١) كان في (خ)

(٢) حين بيّن في (خ)

(٣) ما بين المعكوفتين غير موجود في (ط) وموجود في (خ)

فهرس المحتويات

رقم الايداع بدار الكتب
٩٥/٧٩٦٨
الترقيم الدولى I.S.B.N
977-5200-58-X